

STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 13, Number 3, 2006



THE CLASH OF MUSLIMS AND THE STATE:
WAQF AND ZAKAT IN POST INDEPENDENCE INDONESIA

Asep Saepudin Jahar

ASSESSMENT OF SOCIAL AND POLITICAL ATTITUDES
IN INDONESIAN ISLAMIC EDUCATION INSTITUTION

Jamhari and Jajat Burhanudin

MEANING REVEALED:
GREBEG BESAR IN DEMAK CENTRAL JAVA

Siti Muawanah

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. 13, no. 3, 2006

EDITORIAL BOARD:

M. Quraish Shihab (UIN Jakarta)
Taufik Abdullah (LIPI Jakarta)
Nur A. Fadhil Lubis (IAIN Sumatra Utara)
M.C. Ricklefs (Melbourne University)
Martin van Bruinessen (Utrecht University)
John R. Bowen (Washington University, St. Louis)
M. Atho Mudzhar (IAIN Yogyakarta)
M. Kamal Hasan (International Islamic University, Kuala Lumpur)

EDITOR-IN-CHIEF

Azyumardi Azra

EDITORS

Saiful Mujani
Jamhari
Jajat Burhanuddin
Fu'ad Jabali
Oman Fathurahman

ASSISTANT TO THE EDITORS

Heni Nuroni

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR

Cheyne Scott

ARABIC LANGUAGE ADVISOR

Masri Elmahsyar Bidin

COVER DESIGNER

S. Prinka

STUDIA ISLAMIKA (ISSN 0215-0492) is a journal published by the Center for the Study of Islam and Society (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta (STT DEPPEN No. 129/SK/DITJEN/PPG/STT/1976). It specializes in Indonesian Islamic studies in particular, and South-east Asian Islamic Studies in general, and is intended to communicate original researches and current issues on the subject. This journal warmly welcomes contributions from scholars of related disciplines.

All articles published do not necessarily represent the views of the journal, or other institutions to which it is affiliated. They are solely the views of the authors. The articles contained in this journal have been refereed by the Board of Editors.

STUDIA ISLAMIKA has been accredited by The Ministry of National Education, Republic of Indonesia as an academic journal (SK Dirjen Dikti No. 23a/DIKTI/2004).

Book Review

NU Studies: Sebuah Upaya Meneguhkan Posisi Penulisnya

Mujiburrahman

Ahmad Baso, *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal* (Jakarta: Erlangga, 2006), 510 halaman + xxi.

Abstract: *In the 1980s, Nahdlatul Ulama (NU), which claims the largest number of followers any mass organization in Indonesia, decided to leave the political arena and return to becoming a purely social and religious organization. This important decision is referred to as "The Return to the Plans of 1926", that is, a return to the goals and objectives for which the organization was originally established in 1926. Since the early 1980s, NU's ideology developed to become more dynamic and open to ideas that originate from outside the country. This book, NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal, looks at this dynamism, particularly amongst the younger generation of NU members.*

Although this book is entitled NU Studies, which gives one the impression that it constitutes an academic study about the ideological developments within NU, it is in fact more so an effort on the part of the author to advocate and strengthen his own position and opinions against those who hold opposing ideas, be they within NU or outside of the organization. As a result of this aim, it's not surprising that many contradictions and inconsistencies have made their way into the book. This is mainly because the author has employed a strategy of rejecting ideas from his opposition, often without basis, whilst promoting his own views which he considers to be appropriate with the ideology of Ahlussunnah Waljamaah as held by NU. In summary, the author tries to discredit the opinions of a wide array of academics and scholars who have studied NU, including researchers from the West who have orientalist tendencies, modernist Muslims (namely the likes of Nurcholish Madjid and those who follow his line

of thinking), figures from Jaringan Islam Liberal (the Liberal Islam Network, or JIL), and Masdar F. Mas'udi (a well-known intellectual in NU circles). In criticising the views of others, the author provides no evidence or argument whatsoever regarding just how exactly his study is any better than studies carried out by researchers from outside of NU. What's ironic is that he often makes reference to studies carried out by non-NU academics, drawing on them as authoritative sources.

Further to his criticism of the those outlined above, in particular the Western scholars, the author looks at other views regarding NU, namely how the organization is viewed by its own members, whereby NU has become a subject of discussion by its own rather than an object of discussion by outside parties.

The author attacks the ideas of JIL, which has gained widespread support amongst the younger generation of NU. In this regards, the author tends to rely on the arguments of NU scholars as opposed to examining criticism and views from other less biased academics outside the organization. The author is highly critical of JIL because of the widely-held perception that the movement receives financial assistance from America and further because of its pro-liberalist economic views. However, in another respect, his views are in line with JIL. This is none the more evident than in regards to the issue of the separation of religion and the state. This sharing of views is not, though, acknowledged by the author. Instead he simply makes reference to the views of the NU scholar and former president, Abdurrahman Wahid, insisting that this separation of religion and the state is part of NU ideology. Interestingly, throughout its long history NU has been known to have fought for the concept of the Islamic state and/or the Jakarta Charter; this fact, however, is not touched upon by the author.

Finally, the author turns the focus of his criticism to two intellectuals, Nurcholish Madjid and Masdar F. Mas'udi. Because both scholars are proponents of the unity of religion and the state, and both hold essentialist views of Islam, the author insists that their ideas must be rejected. For him, ideas which are appropriate are those of Abdurrahman Wahid, who differentiates between the roles of religion and the state, and further does not maintain an essentialist approach in his outlook on Islam, as evident from his ideas on the indigenization of Islam in Indonesia. What's of interest here is that the ideas of these three scholars shows many similarities, namely because they all reject the idea of an Islamic state. The author of this book, however, neglects these similarities, simply because his aim is purely to show 'differences' in order to promote his own views.

Book Review

NU Studies: Sebuah Upaya Meneguhkan Posisi Penulisnya

Mujiburrahman

Ahmad Baso, *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal* (Jakarta: Erlangga, 2006), 510 halaman + xxi.

الخلاصة: في بداية الثمانينات، قررت نهضة العلماء هي من إحدى التنظيمات الإسلامية التقليدية مغادرة المجال السياسي الرسمي وعادت إلى أن تصبح منظمة دينية مرة أخرى، وعرف هذا القرار المهم بـ"العودة إلى الخطة ١٩٢٦" يعني رجوعها إلى كفاحها المقرر في أول التأسيس للمنظمة في عام ١٩٢٦. منذ بداية الثمانينات قد بدأ التطور الفكري للمنظمة وامتاز بجموية ومفتوحة لقبول الآراء التي جاءت من خارجها. ويتناول هذا الكتاب بالعنوان "دراسات نهضة العلماء: الصراع الفكري بين الأصولية الإسلامية و الأصولية الليبرالية الحديثة" على وصف تلك الحيوية الفكرية في منظمة نهضة العلماء، خاصة عند كوادر الشباب.

رغم عنوان هذا الكتاب "دراسات نهضة العلماء" المؤدى إلى الظن على أنه دراسة علمية في التطور الفكري داخل نهضة العلماء، لكنه في الواقع مجرد محاولة الباحث لتثبيت موقفه في مواجهة منافسيه من داخل نهضة العلماء وخارجها. لذلك ليس من الغرابة إذا كان هذا الكتاب يحتوي على تناقض وعدم الالتزام. وتحقيقا لهذا الهدف قد استخدم الباحث منهج غير مطرد أو مزدوج يعني يرفض آراء المخالفين له ويؤكد أن رأيه هو الذى يتفق مع مبادئ أهل السنة والجماعة التي تتمسك بها نهضة

العلماء. وخلاصة القول أن في تأكيد نفسه وهويته، الباحث يحاول على تضخيم الخط الفاصل بينه وبين الآخرين. والآخرون في نظر الباحث هم باحثون من هُضبة العلماء الذين تأثروا بالاستشراق، والمفكرون المسلمون العصريون وفي مقدمتهم العالم نور خالص ماجد، رائد شبكة الإسلام الليبرالي، ومصدر مسعودي، عالم من هُضبة العلماء.

وبعد رفضه لهؤلاء العلماء خاصة خريجي الجامعات الغربية، يؤكد الباحث على رؤية أخرى لهضبة العلماء تعنى كيف ينظر المنتمون لهذه المنظمة إلى هُضبة العلماء أو بالتحديد كيف تكون هُضبة العلماء تمثل نفسها بنفسها ولم تمثلها غيرها، وجعل هُضبة العلماء موضوعا قد تسفر عنه منهجيا دراسات متميزة، إلا أنه في الواقع مجرد كلام. ولم يقدم الباحث أى دليل مقنع بأن دراسته من ناحية منهجية أفضل من دراسات الآخرين. والغريب أنه ينقل آراء الآخرين ويعتبرها مصدرا موثوقا.

تكاد نفس الحال عند رفضه شبكة الإسلام الليبرالي التي يؤيدها شباب هُضبة العلماء. ويميل الباحث إلى الاعتماد على تأييد علماء المنظمة بدلا من تقديم الانتقادات البناءة والقيمة. ويرفض شبكة الإسلام الليبرالي على أساس أنها تلقت التمويل الأميركي وأيدت نظام الاقتصاد الحر لمصالح الرأسمالي العالمي من ناحية، ومن ناحية أخرى يتفق مع نظرية الشبكة في الفصل بين الدين والدولة. والباحث لم يعترف بهذا التشابه وفي نفس الوقت ينقل آراء عبد الرحمن وحيد من كبار الشخصية في المنظمة التي تؤكد أن الفصل بين الدين والدولة يتمشى مع مبادئ هُضبة العلماء. ومن المعروف أن لهضبة العلماء تاريخا طويلا في كفاحها لإقامة الدولة الإسلامية أو "ميثاق جاكرتا"، لكن الباحث لم يذكره على الإطلاق.

Ketika pertama kali melihat judul buku karya Ahmad Baso: *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal*, saya membayangkan bahwa buku ini akan membahas perkembangan dan dinamika pemikiran tokoh-tokoh NU dan/atau rumusan-rumusan pemikiran yang telah ditetapkan oleh NU sebagai organisasi. Tetapi ketika saya mulai membaca buku ini dan membolak-balik halaman demi halaman, bayangan itu menjadi pudar sama sekali. Yang saya temukan bukannya suatu analisis tentang perkembangan dan dinamika pemikiran di dalam NU, melainkan serpihan-serpihan pemikiran Ahmad Baso sendiri yang satu sama lain tidak koheren bahkan kadang menunjukkan ambiguitas dan kontradiksi. Di sisi lain, buku ini ternyata berhasil mendapatkan perhatian yang luas dari berbagai kalangan. Sejak diterbitkan tahun 2006 lalu, buku ini telah didiskusikan di banyak tempat di Indonesia dengan menghadirkan penulisnya sebagai pembicara.

Mengapa buku ini berhasil mendapatkan perhatian publik yang cukup luas? Sebelum menjawab pertanyaan ini, mungkin pertanyaan penting yang lebih dulu perlu dijawab adalah: bagaimana kiranya “pembacaan yang pas” terhadap buku ini? Saya kira buku ini lebih tepat dilihat *bukan* sebagai sebuah kajian tentang NU, melainkan sebagai suatu ‘data’ atau ‘fenomena’ di lingkungan NU yang perlu dianalisis lebih lanjut. Sebagai seorang anak muda yang pergi ke Jakarta di tahun 1990 dan kemudian aktif di PMII serta bergabung dalam forum-forum diskusi anak muda NU, termasuk di antaranya forum ‘Kajian 164’, Ahmad Baso tentu sangat dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran yang berkembang di kalangan NU setelah ide ‘kembali ke khittah 1926’ digulirkan pada awal tahun 1980-an. Seperti telah ditunjukkan oleh banyak literatur tentang NU, sejak ide kembali ke khittah itu diputuskan di Mukhtamar Situbondo 1984 dan Abdurrahman Wahid (Gus Dur) terpilih sebagai Ketua Tanfidziyyah, perkembangan pemikiran di kalangan NU berkembang pesat dan dinamis. Dengan dukungan dan perlindungan dari Gus Dur, anak-anak muda NU semakin tekun dan berani membaca dan menyerap ide-ide yang datang dari luar. Ahmad Baso adalah salah seorang di antara mereka, dan ia tumbuh dan berkembang sebagai intelektual muda di tengah-tengah kehidupan keras kota Jakarta.

Perkawanan di antara sesama aktifis muda NU tentu telah banyak membantu Baso untuk bisa *survive* di Jakarta. Namun nampaknya perkawanan itu lambat laun berujung pada persaingan. Buku ini lebih tepat dilihat sebagai wujud dari “kontes wacana” yang terjadi di

antara anak-anak muda NU sendiri, dan dalam batas tertentu, juga antara mereka dengan kalangan Muslim modernis. Ahmad Baso merupakan salah seorang peserta kontes tersebut, dan melalui buku ini ia mencoba meneguhkan posisi dirinya dalam kerangka. Peneguhan posisi diri ini dilakukan Baso melalui dua strategi diskursif yaitu: (1) berusaha menjustifikasi pemikiran-pemikirannya sendiri sebagai yang “betul-betul NU” sambil menghantam para pesaingnya di lingkungan NU; dan (2) menegaskan garis pembeda antara pemikiran NU—yang diwakili terutama oleh Gus Dur dan diikuti oleh Baso—dengan pemikiran lain yang ada di lingkungan NU dan di luar NU.

Klaim Otentisitas: Tulisan Baso adalah Tulisan NU?

Di buku ini banyak sekali pernyataan yang menunjukkan klaim penulisnya bahwa yang tertera di dalamnya adalah ‘tulisan NU’. Bahkan hal ini dapat kita temukan tanpa harus berpayah-payah membaca isi buku, cukup daftar isinya saja. Dalam bagian landasan metodologis misalnya, Baso memberi judul bab 2 hingga 6 dengan “NU Menulis Balik” atau “NU Menulis Ulang” mengenai fiqh sebagai perlawanan, doktrin ahlussunnah wal-jamaah, fiqh siyazah dan ushul fiqh. Kemudian pada bagian praksis bab 11, kita juga temukan judul “NU Menulis Jihad dan Terorisme”.

Apa alasan yang dikemukakan Baso untuk ungkapan “NU Menulis” itu? Menurutnya, NU selama ini diposisikan sebagai obyek atau *maful* yang dibaca dan dikaji, bukan sebagai subyek atau *fa'il* yang membaca dirinya sendiri. Jadi, “NU Menulis” berarti bahwa NU mengemukakan dirinya sebagai subyek. Kemudian argumen ini diteruskan oleh Baso bahwa NU selama ini banyak ditulis sebagai obyek kajian ilmiah oleh orang-orang asing. Mengomentari sebuah buku kumpulan tulisan orang-orang asing tentang NU¹, Baso mengatakan bahwa buku itu “menunjukkan bagaimana NU ibarat batu nisan atau prasasti tempat para ahli NU ‘bule’ menuliskan memori dan otoritasnya sebagai tuan dan majikan” (h.5). Ini kemudian dikaitkan oleh Baso dengan kajian-kajian orientalisme yang dikritik oleh Edward W. Said sebagai wujud nyata dari imperialisme Barat terhadap Timur. Dengan kata lain, orang NU harus menyadari tentang adanya politik representasi di balik kajian-kajian orang Barat terhadap Islam, termasuk NU. Baso nampaknya sangat terobsesi dengan Said sehingga secara hiperbolik ia mengatakan bahwa Said “sudah melahap habis segenap khazanah peradaban dan kebudayaan AS”, tetapi ia “membuat orang-orang Barat jengkel dan gusar...karena ia bersuara lain” (h.6).

Pentingnya NU sebagai subyek bukan hanya dalam kaitannya dengan para peneliti asing, melainkan juga terhadap orang-orang Indonesia sendiri yang sinis terhadap NU. Mereka ini adalah kaum Muslim modernis dan kelompok Islam liberal. Berkaitan dengan kaum Muslim modernis, Baso bertanya: "Mengapa, misalnya, kelompok cendekiawan yang tergabung dalam ICMI...yang dekat dengan rezim Orde Baru, menyebut diri mereka bereksperimen demokrasi dalam Islam Indonesia, sementara NU yang (di)dekat(i) rezim yang sama dianggap bermental *kawulo* dan merugikan demokrasi Indonesia?" (h.8). Sementara itu, Baso juga menolak pandangan yang mengatakan bahwa menangnya Hasyim Muzadi dalam Mukhtamar Solo yang lalu dan ditolaknya Islam liberal serta hermeneutika oleh NU sebagai wujud dari gagalnya kalangan progresif dalam NU.

Buku *NU Studies* ini, kata Baso, berupaya untuk menepis pandangan dari luar terhadap NU. Lebih dari itu, *NU Studies* terbebas dari duit Amerika (yakni duit dari The Asia Foundation dan Ford Foundation) yang selama ini mendanai LSM-LSM di Indonesia, termasuk tentu saja Jaringan Islam Liberal (JIL). Dalam hal ini, dengan penuh percaya diri, Baso mengatakan bahwa:

NU Studies hadir mengomunikasikan warna-warni kehidupan dalam memandang agama, realitas politik, ekonomi dan kebangsaan. Ia membuka ruang dialog dan diskursus rasional, dan bukan fundamentalisme, pekikan, getar atau ancaman. Ia mengajak tapi tidak memaksa. Mendakwah tapi tidak menggurui. Memberi peringatan tapi tidak menakut-nakuti. *NU Studies* adalah sesuatu yang berakar dalam cara beragama mayoritas umat Islam Indonesia. Ia ibarat bibit unggul yang mengakarkan Islam dari 'agama kapital', 'agama Saudi' atau 'agama Washington' (mirip apel Washington!) menjadi agama yang membumi, yang bergumul dengan masalah-masalah ekonomi dan politik yang keras yang dihadapi oleh rakyat Indonesia sehari-hari...Kekuatan *NU Studies* bukanlah pada liberalismenya tapi pada kritik sosialnya. Lembut tapi menggetarkan. Damai tapi memberi kekuatan. Ia membebaskan, bukan menaklukkan. Menebar kedamaian bukan kekerasan. Menanam bibit unggul yang harum dan lembut, dan bukan pohon kaktus. Itulah yang ditunjukkan dalam tradisi Asy'ari, dalam tradisi Aswaja pesantren hingga menjadi NU sejak didirikan pada 1926 (h.xiv-xv).

Ketika membaca kalimat-kalimat diatas, orang mungkin akan langsung berkata dalam hati: "Wow, begitu hebatkah buku ini?" Saya jarang sekali menemukan sebuah mukadimah buku yang memuji diri sendiri seperti ini. Jika kalimat-kalimat indah itu datang dari orang

lain, maka tentu akan lain ceritanya. Lantas saya bertanya, mengapa Baso perlu melakukan semua ini? Mengapa dia perlu melakukan— untuk meminjam istilah yang sering dipakai Baso sendiri— negasi dan afirmasi? Dia menegasikan yang lain, yakni peneliti asing dan orang Indonesia yang mengkritik NU, dan kemudian mengafirmasi NU Studies-nya sebagai yang terbaik. Sekali lagi, mengapa?

Jawaban saya terhadap pertanyaan ini tidak lebih dari bahwa Baso ingin meneguhkan posisi dirinya dalam kontes wacana yang tengah terjadi, baik di kalangan NU sendiri ataupun dalam berhadapan dengan orang luar. Hal ini ditunjukkan oleh kenyataan bahwa buku NU Studies ternyata tidak seindah yang digambarkan oleh Baso dalam Mukadimah. Kritik Baso terhadap peneliti asing dan orang-orang Indonesia yang sinis kepada NU (khususnya kalangan liberal yang tidak suka dengan sikap agak ‘konservatif’ pengurus NU saat ini), ternyata sama sekali tidak dielaborasi dengan argumen-argumen yang meyakinkan. Semua itu dilakukannya hanya sekadar untuk mengklaim bahwa karyanya benar-benar murni “otentik NU”.

Membaca kritik Said terhadap orientalisme dan kemudian menerapkannya terhadap para peneliti asing yang mengkaji NU sungguh merupakan suatu langkah menarik. Namun, berbeda dengan Said yang berhasil menunjukkan bukti-bukti tekstual yang sulit dibantah mengenai bias para Orientalis, Baso ternyata hanya berhenti dalam retorika semata. Tidak ada sedikitpun bukti yang dikemukakan Baso bahwa kajian peneliti asing terhadap NU menunjukkan bias-bias orientalis seperti yang digambarkan Said. Ironisnya, bukannya mengkritik mereka, Baso justru merujuk kepada tulisan-tulisan orang asing itu dalam *endnotes*-nya (lihat misalnya h.56). Selain itu, bukankah telah ada kajian-kajian tentang NU yang dibuat oleh orang NU sendiri, misalnya yang telah ditulis oleh M. Ali Haidar², Kacung Marijan³ dan Zamakhsyari Dhofier⁴? Seharusnya, kalau Baso konsisten dengan teorinya tentang keistimewaan orang dalam (*insider*), maka kajian-kajian mereka ini perlu dianalisis dan dibandingkan dengan karya-karya orang asing, dan sejauhmana dapat dibuktikan bahwa kajian insider cenderung lebih baik. Tapi Baso tidak melakukan itu karena tujuannya bukan benar-benar ingin menunjukkan keunggulan metodologisnya, melainkan sekadar meneguhkan posisi dirinya belaka.

Peneguhan diri dengan retorika “melawan keserjanaan asing” ini oleh Baso malah diungkapkan dalam bentuk apologia tentang ‘otentitas’ dan ‘keistimewaan’ para ulama NU yang tidak pernah dididik Barat. Ulama-ulama yang dipuji Baso ini adalah mereka yang

melakukan pembaruan hukum Islam dengan bermadzhab secara metodologis (*manhaji*), tidak lagi hanya secara tekstual (*qawli*). Baso menulis:

Tokoh-tokohnya pun seluruhnya tidak pernah mengenyam pendidikan modern *ala* Barat, dan tidak satupun di antara mereka yang menjadi murid (*apprentice*) dari seorang professor atau guru besar manapun di lingkungan akademik Barat. Ide-ide pembaruan mereka juga tidak lahir dari paksaan agenda atau desain luar, seperti agenda “perang melawan teror” atau “Islam moderat-liberal”. Mereka muncul dalam konteks pergumulan mereka yang intens dengan realitas sosial di sekitarnya, dan dari dalam tradisi dan kultural mereka sendiri. Sehingga derap langkah pembaruan mereka dikenal dengan sebutan “*al-tajdid minad dakhil*”, tajdid dari dalam (h.37-38).

Tentu saja pernyataan Baso di atas bisa ditafsirkan macam-macam. Ia bisa dibaca sebagai apologia terhadap para pemikir di kalangan modernis yang dikenal kebanyakan jebolan Amerika (seperti Nurcholish Madjid, Amien Rais dan Syafi’i Maarif), sementara tokoh pembaru NU, seperti Abdurrahman Wahid, Sahal Mahfuzh dan lain-lain, tidak. Bisa juga ditafsirkan bahwa kata “mereka” dalam pernyataan Baso di atas dapat diganti dengan kata “saya”, yakni Baso sendiri. Kedua tafsir ini bisa saja sama-sama benar, dan keduanya memberikan penegasan kepada Baso sebagai penulis NU Studies “yang bebas dari agenda atau desain dari luar”, dan berlawanan dengan “Islam liberal”. Kenyataan bahwa Baso sendiri memuji pemikiran tokoh NU yang jebolan Amerika seperti A.S. Hikam, itu soal lain. Demikian juga perkara Baso begitu banyak mengutip teori-teori Barat yang dikemukakan Edward Said, José Casanova, Michel Foucault dan sebagainya, itu soal lain. Disini yang menjadi soal bukan konsistensi, melainkan retorika penegasan diri!

Penegasan akan otentisitas pandangannya sendiri semakin jelas ditunjukkan Baso ketika ia ingin menjustifikasi ideologi sekularisasi dan pribumisasi Abdurrahman Wahid:

Bila kita sepakat dengan ideologi “sekularisasi” dan “pribumisasi” Abdurrahman Wahid untuk masa depan demokrasi di Indonesia, maka titik tolaknya terlebih dahulu haruslah dari dalam tradisi Islam sendiri, dan bukan dari luar seperti dari Barat. Dan itu berarti, jalurnya adalah melalui tokoh-tokoh pemikir Islam klasik seperti Ibnu Rusyd, dan juga Muhammad Abed al-Jabiri, Muhammed Arkoun dan Nashr Hamid Abu Zaid (h.302).

Pernyataan bahwa titik tolak pemikiran tentang sekularisasi dan pribumisasi harus dari dalam tradisi Islam, bukan dari Barat, jelas

retorika belaka. Bukankah istilah ‘sekularisasi’ sendiri adalah istilah Barat? Bahkan istilah ‘pribumisasi’ pun nampaknya dipengaruhi oleh pengamatan Gus Dur terhadap orang luar, yakni Kristen dan Hindu.⁵ Apalagi tokoh semacam Ibnu Rusyd yang jelas-jelas Aristotelian, al-Jabiri yang bangga dengan “Islam di wilayah Barat” yang katanya rasional (Aristotelian), Muhammad Arkoun yang mengharuskan penggunaan teori-teori antropologi Barat untuk menelaah Islam, dan Nashr Hamid Abu Zayd yang menggunakan hermenetika dalam mengkaji Islam, padahal hermenetika sudah ditolak NU!? Sebenarnya tokoh-tokoh ini adalah idola Baso sendiri, dan dia mengklaim otentisitas mereka untuk meneguhkan otentisitas dirinya belaka. Bahwa dalam kenyataan justru kontradiktif, itu soal lain.

Selain apologia terhadap keserjanaan Barat, kritik Baso terhadap Islam liberal juga lebih banyak bermakna peneguhan diri agar ia dianggap tidak seperti mereka. Kenyataannya, penolakan Baso terhadap Islam liberal hanya sebagian, sementara sebagian lainnya malah dipujanya sebagai sejalan dengan ideologi NU. Seperti telah disinggung diatas, yang ditolak Baso dari Islam liberal adalah ‘ketidakmurniannya’ disebabkan oleh pengaruh Barat, atau lebih khusus Amerika yang mendanai mereka. Akibatnya, sikap Islam liberal cenderung mengabdikan kepada kepentingan Amerika. Para aktifis LSM yang menerima duit Amerika itu kebanyakan berasal dari kampung dengan latar belakang sosial ekonomi yang lemah. Duit Amerika yang didapatkan melalui kegiatan-kegiatan LSM itu, kata Baso, ternyata membantu para aktifis tersebut untuk bisa “menikmati kebebasan” di kota Jakarta. Mereka tentu khawatir kalau nanti duit tak didapat lagi, maka mereka harus pulang kampung dan “kembali ke zaman ‘pra-sejarah’” (h. xiv). Bukti nyata dukungan Islam liberal pada kepentingan Amerika, kata Baso, adalah dukungan para aktifisnya terhadap kebijakan pemerintah Susilo Bambang Yudhoyono menaikkan harga Bahan Bakar Minyak (BBM) dengan alasan liberalisasi ekonomi. Singkatnya, Islam liberal adalah kaki tangan Barat, seperti diuraikan Baso:

Dengan demikian, Islam liberal, mulai diperkenalkan oleh C. Snouck Hurgronje hingga Amerika kini kepada umat Islam Indonesia, mengukuhkan satu bentuk baru sebuah tradisi keislaman yang menempatkan orang-orang Islam sebagai kuli, dan bukan sebagai master di rumah sendiri. Mereka digerakkan oleh desain pengetahuan dan kuasa yang ada di seberang sana, dan bukan oleh kehendak dari “pemilik rumah sendiri”. Maka, wajar kemudian, karena alasan seperti ini, kalau dalam Mukhtamarnya beberapa waktu lalu, NU menolak

Islam liberal. Karena NU ingin menjadi tuan di rumahnya sendiri. Sebagai *fa'il*, bukan sebagai *ma'ful* (h. 412).

Saya sendiri tidak keberatan dengan kritik Baso terhadap Islam liberal diatas (yang didanai Amerika dan pro-liberalisasi ekonomi), meskipun pernyataan bahwa mereka adalah "kuli Amerika" terasa terlalu keras. Yang menjadi pertanyaan penting disini bukan tepat tidaknya kritik Baso, melainkan soal mengapa ia mengkritik mereka? Meskipun Baso tidak termasuk tokoh JIL seperti Ulil Abshar Abdalla, yang notabene teman Baso sendiri sejak kuliah di Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab (LIPIA), bukankah Baso juga aktif di beberapa LSM yang juga dapat duit dari Amerika? Bukankah pengalaman orang-orang yang disebut Baso menikmati kebebasan di Jakarta karena adanya duit Amerika sedikit banyak juga merupakan pengalaman Baso sendiri? Mungkin saja Baso sekarang mengalami konversi alias pertobatan. Tetapi anggapan konversi ini sulit dipertahankan karena Baso sendiri, seperti yang akan kita lihat, justru menegaskan pandangan sekuler tentang hubungan agama dan negara, suatu pandangan yang benar-benar sejalan dengan Islam liberal. Maka saya menilai, kritik Baso terhadap Islam liberal tidak lebih dari retorika peneguhan diri agar dia diterima di kalangan yang berpengaruh di NU saat ini. Inilah alasan mengapa ia memuji Mukhtar NU yang menolak Islam liberal.

Peneguhan diri itu juga nampak kalau kita memperhatikan kandungan bab-bab yang berjudul 'NU Menulis' dari buku ini. Dalam pikiran saya semula, ketika judul 'NU Menulis' ditaruh, maka kita akan disuguhkan pada perkembangan dan dinamika pemikiran dalam tubuh NU mengenai isu-isu tertentu. Namun, setelah saya baca, ternyata isinya adalah campuran antara berbagai pemikiran tokoh NU yang "dicomot sana-sini" (meminjam kata-kata Baso), rujukan kepada kitab-kitab klasik yang dianggap *mu'tabarah* di kalangan NU, serta kajian-kajian kontemporer tentang sejarah pemikiran Islam, dengan rujukan utama pada al-Jabiri. Kritik Baso pada orang lain yang dianggapnya "tidak bertolak dari semangat rasionalisme dan historisitas" (h. 368), justru sangat tepat diarahkan pada dirinya sendiri. Ketika Baso membahas pandangan fiqh dan ushul fiqh dalam NU, pemikiran mengenai hubungan agama dan negara, pemikiran mengenai doktrin Ahlussunnah Waljama'ah, kita bukannya disuguhkan tentang bagaimana semua masalah itu disikapi oleh orang-orang NU sepanjang sejarah (misalnya dalam kerangka kontinuitas dan perubahan), melainkan sekadar sajian gado-gado antara pemikiran yang berkembang di NU dan kajian historis pemikiran Arab Islam yang sudah tersedia dalam karya-karya orang lain, khususnya al-Jabiri.

Sebagai ilustrasi mengenai apa yang saya maksudkan dengan tidak adanya analisis kontinuitas dan perubahan dalam diri NU adalah mengenai pemikiran tentang hubungan agama dan negara. Seperti telah disinggung, Baso setuju dengan ide pemisahan agama dan negara dengan merujuk kepada pemikiran Abdurrahman Wahid. Meskipun Baso menyesal mengapa ketika menjabat sebagai presiden, Gus Dur malah tidak membubarkan Departemen Agama.

Padahal dulu kalangan NU dikenal gencar mengkritik keberadaan Departemen Agama yang dinilai diskriminatif terhadap agama di luar Islam dan bahkan menindas agama-agama lokal. Tapi karena sekarang yang malah menggarap Departemen Agama adalah orang-orang NU, maka suara-suara pembubaran yang pernah dilontarkannya pun jadi terlupakan (h.181).

Nada kritik Baso ini memang menggugah agar sekularisasi harus diterapkan oleh Gus Dur secara konsisten. Tetapi yang jadi perhatian saya disini bukan soal konsistensi, melainkan justru mengapa inkonsistensi bisa terjadi. Baso sendiri sudah menemukan jawabannya: "karena sekarang yang malah menggarap Departemen Agama adalah orang-orang NU". Nah, pertanyaannya: bukankah di masa Soekarno dan tahun-tahun awal kekuasaan Soeharto, Departemen Agama hampir selalu dibawah kendali NU? Mengapa hal ini tidak dianalisis oleh Baso? Bukankah ini berarti telah terjadi perubahan dan dinamika pemikiran dalam NU karena perubahan kondisi politik? Kalau Gus Dur menganjurkan pemisahan fungsi agama dan negara, maka sebaliknya, ayah Gus Dur, Wachid Hasjim, justru adalah orang yang mengusulkan dalam sidang BPUPK tahun 1945 agar agama resmi negara adalah Islam, presiden Indonesia harus beragama Islam, dan tak kalah pentingnya, mengusulkan tujuh kata dalam Piagam Jakarta: "kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya". Adapun perihal peristiwa penting tanggal 18 Agustus 1945 mengenai pencoretan tujuh kata itu dan penggantinya dengan "Yang Maha Esa" masih ada kontroversi apakah Wachid Hasjim hadir atau tidak dalam lobbying yang diprakarsai Hatta itu.⁶ Lebih dari itu, Wachid Hasjim adalah juga mantan Menteri Agama. Belum lagi kalau kita bicara mengenai fakta sejarah bahwa NU hingga akhir 1960-an masih gencar memperjuangkan Piagam Jakarta.⁷ Poin yang ingin saya katakan disini adalah bahwa Baso sama sekali tidak menunjukkan analisis kontinuitas dan perubahan historis yang sangat penting ini. Tujuan Baso memang nampaknya bukan melihat perkembangan pemikiran dalam NU yang kadang tidak konsisten, melainkan meneguhkan pandangannya sendiri.

Membangun Garis Demarkasi untuk Peneguhan Diri

Sebagai anak muda yang masuk ke perguruan tinggi di tahun 1990, Baso tentu tertarik untuk membaca tulisan-tulisan tokoh-tokoh Muslim pembaru yang semakin disebarakan di ruang publik saat itu. Maklum, pemikiran mereka yang menolak negara Islam sesuai dengan ideologi rezim Orde Baru. Tiga di antara tokoh-tokoh pembaru itu: Gus Dur, Nurcholish Madjid (Cak Nur) dan Masdar F. Mas'udi, ternyata mendapat perhatian khusus dari Baso sehingga perlu dibahasnya di buku ini. Sebenarnya, jika Baso konsisten dengan metodologi pos-kolonialnya, maka pembahasan pemikiran tokoh-tokoh ini jelas tidak pas karena mereka bukanlah orang-orang pinggiran yang tertindas dan perlu "dibela". Bagi Baso, nampaknya tokoh-tokoh tersebut sangat penting buat peneguhan dirinya. Ini mungkin juga sebabnya mengapa ia sering memuji ulama NU, tapi tidak pernah mengkritik feodalisme yang masih ada di antara mereka.

Terlepas dari kerancuan metodologis diatas, yang menarik bagi saya adalah sudut pandang Baso dalam menganalisis pemikiran ketiga tokoh ini, yakni sudut pandang yang mencoba mencari garis demarkasi, garis pemisah dan pembeda antara Gus Dur di satu pihak, dan Cak Nur serta Masdar di pihak lain. Kalau Gus Dur dikatakan berusaha memisahkan fungsi agama dan negara serta tidak mau berkolaborasi dengan militer yang menguasai negara, maka pemikiran Cak Nur dan Masdar justru mempersatukan agama dan negara, dan keduanya mendukung ICMI yang pro-militer-negara. Untuk menarik garis demarkasi yang lebih tebal, Baso juga mengatakan bahwa Gus Dur menekankan pentingnya budaya lokal dalam perkembangan Islam di Indonesia, sementara Cak Nur justru menekankan pentingnya islamisasi budaya lokal dan pemurnian Islam.

Mengapa analisis Baso terhadap ketiga orang pemikir itu saya nilai sebagai upaya membuat garis pembeda untuk meneguhkan identitas NU dan identitas Baso sendiri? Sekurang-kurangnya ini ditunjukkan oleh dua hal: pertama, cara-cara Baso yang "tendensius" dalam menjelaskan garis pembeda tersebut, dan kedua, pemikiran ketiga tokoh itu lebih banyak unsur kesamaannya ketimbang perbedaannya. Unsur-unsur yang sama atau paralel itu seolah tidak penting dan diabaikan begitu saja oleh Baso.

Watak tendensius dari presentasi pemikiran Cak Nur dapat dilihat misalnya dalam upaya Baso menunjukkan sesuatu yang dalam memori banyak orang NU memang traumatik, yaitu serangan keras orang-orang modernis terhadap berbagai praktik keagamaan yang dianggap

bid'ah dan syirik, atau yang sering disebut TBC (Takhyul, Bid'ah dan Churafat). Baso kemudian menemukan alasan kuat untuk mengungkit masalah ini dari Nurcholish yang memang seringkali mengutip dan membanggakan tokoh anti-TBC, yakni Ibnu Taimiyah. Ketika Baso menemukan pernyataan Cak Nur bahwa "jika umat Islam, khususnya mereka yang merasa menganut atau diilhami oleh pikiran-pikiran Ibnu Taimiyah, mewarisi dan mengembangkan tradisi intelektualnya itu, dapat berharap akan banyak ditemukan jalan keluar dari berbagai kemacetan pemikiran zaman sekarang ini" (h.213), Baso kemudian berkomentar bahwa jika pernyataan itu dibuat kebalikannya (*mafhum mukhâlafah*), maka:

"Kalangan yang *tidak* menganut atau *tidak* diilhami oleh pikiran-pikiran Ibnu Taimiyah *tidak* bakal mampu menemukan jalan keluar dari berbagai jalan kemacetan pemikiran zaman sekarang ini." Dengan kata lain, hanya kalangan Wahhabi-modernis-reformis yang menganut pemikiran Ibnu Taimiyah-lah yang bakal "memimpin" umat Islam keluar dari "kemacetan pemikiran zaman ini". Sedangkan pihak-pihak yang belum mengenal Ibnu Taimiyah atau malah menentang dan tidak mengakuinya, seperti kalangan tradisional Nahdlatul Ulama, tidak bakal mampu menyelesaikan persoalan-persoalan zaman. (h.214)

Agar lebih seru lagi, kebanggaan Cak Nur terhadap Ibnu Taimiyah ini juga dikaitkan dengan apresiasi Fazlur Rahman, guru Cak Nur, terhadap gerakan Wahhabi:

Pertama-tama, Fazlur Rahman menyebut Wahabi sebagai gerakan liberal karena membebaskan umat Islam dari perilaku taqlid, menumbuhkan semangat ijtihad, memperkukuh monoteisme dan prinsip kebersamaan manusia. Kendati ada sanggahan misalnya yang mengatakan bahwa gerakan semacam ini fanatik, literalis, fundamentalis, dan intoleran, namun oleh Fazlur Rahman, gerakan Wahabi disebut gerakan liberal yang mampu melampaui fase fanatisme dan intoleransinya, dan melapangkan jalan bagi kaum Muslim modernis "to overcome the literalism and fundamentalism of the wahhabis themselves and to allow for the scriptural text itself to be treated and interpreted on moral liberal lines." (h.239-40).

Dengan cara ini, maka gambaran Cak Nur sebagai "orang seberang" yang menjadi "lawan ideologi" NU lengkaplah sudah, dan identitas NU/Baso diteguhkan.

Namun, benarkah Cak Nur menilai tradisi NU begitu negatif sehingga tak akan mampu menghadapi tantangan zaman? Saya kira tidak. Dalam Muktamar NU di Situbondo tahun 1984 dimana Gus Dur terpilih sebagai Ketua Tanfidziyyah untuk pertama kalinya, Cak Nur datang ke arena Muktamar itu dan membuat keterangan pers

yang isinya antara lain bahwa "Golongan modernis gagal melakukan pembaharuan karena mereka menolak khazanah intelektual lama tanpa menciptakan yang baru sehingga terjadi pemiskinan intelektual dalam Islam dewasa ini." Sementara NU dianggap mampu mengisi kekosongan tersebut karena "di Indonesia sekarang muncul gejala gerakan *modernized tradition*, yaitu semacam proses modernisasi yang berpangkal dari kultur dan tradisi setempat."⁸ Selain bukti tekstual ini, banyak lagi pernyataan Cak Nur lainnya dalam tulisan-tulisannya yang terbit tahun 1990-an tentang pentingnya tradisi dan prinsip yang dipegang NU yaitu: "memelihara yang lama yang baik dan mengambil yang baru yang lebih baik."⁹ Karena itu pula, saya cenderung tak dapat menerima pandangan yang menghadapkan secara diametral antara pandangan Cak Nur tentang hubungan Islam dan budaya lokal dengan pandangan Gus Dur mengenai 'pribumisasi Islam'.

Demikian pula apresiasi Fazlur Rahman pada gerakan Wahabi sebenarnya juga diiringi dengan kritik yang tajam. Kritik Rahman ini secara sambil lalu disebut Baso, yaitu bahwa Wahabi itu "fanatik, literalis, fundamentalis, dan intoleran". Tetapi ada bagian penting dari kritik Rahman yang tidak disebut Baso, yaitu kritik atas sikap Wahabi yang cenderung anti-intelektualisme. "*Mistrust of intellectualism, involving not only philosophy but also speculative theology, had been endemic to the Hambali school, to which Ibn 'Abd al-Wahhab and his followers belong.*"¹⁰ Karena sikap anti-intelektualisme itulah maka ketika mereka mencoba mereformasi kurikulum pendidikan tradisional, mereka justru mencoba "memurnikannya" dari disiplin-disiplin intelektual abad pertengahan sehingga yang dipelajari terbatas pada Qur'an dan Hadits saja. Akibatnya "*what resulted was a much greater intellectual starvation than that of the conservative medieval ulama.*"¹¹ Di sini kita temukan kembali pandangan yang sama antara Rahman dan muridnya, Cak Nur, mengenai pentingnya tradisi ulama abad pertengahan.

Kritik Baso lainnya yang ditujukan kepada Cak Nur dan juga Masdar adalah bahwa kedua orang ini memiliki konsep yang 'esensialis' tentang Islam. Dalam pembahasan di atas secara implisit saya sudah menunjukkan bahwa sebenarnya apologia Baso bahwa para ulama NU dan NU Studies yang ditulisnya tebebas dari pengaruh Barat, dan karena itu berhasil melakukan pembaruan Islam dari dalam, jelas menyiratkan suatu esensialisasi terhadap pandangan Islam juga. Artinya, disini Baso percaya pada adanya Islam yang murni dan otentik, suatu esensi yang asli dan tak terpengaruh oleh unsur-unsur luar. Padahal ini berarti bahwa Baso telah melakukan sesuatu yang bertentangan dengan prinsip metodologis yang digariskannya sendiri,

yaitu “anti-esensialis” bahkan “anti-kebenaran” (h. 12). Tapi rupanya sikap anti esensialisasi ini tak perlu diarahkan untuk mengkritik diri sendiri, melainkan untuk mengkritik orang lain saja!

Baik Cak Nur ataupun Masdar, kedua-duanya percaya kepada apa yang mungkin tepat disebut “epistemologi fitrah”. Keduanya percaya bahwa Islam itu adalah agama yang sesuai dengan hakikat diri manusia yang primordial, yang azali, sehingga wahyu yang diturunkan Tuhan (agama Islam) sebenarnya adalah penegasan terhadap fitrah yang sudah ada dalam diri manusia itu. Cuma karena Cak Nur orang HMI dan Masdar orang NU, maka kritik Baso terhadap konsep yang sebenarnya sama dari dua orang ini muncul dalam bentuk yang berbeda. Dalam kasus Cak Nur, Baso mengatakan bahwa esensialisasi itu membawa Cak Nur kepada usaha yang ulet untuk melakukan “purifikasi Islam” dan “orisinalisasi Islam” (h.237). Ini artinya, Cak Nur sama dengan Muhammadiyah yang memerangi TBC, dan karena itu berhadapan dengan tradisi NU. Di sisi lain, pandangan Masdar dikritik Baso karena keterkungungannya pada tradisi pemikiran teologi Sunni Asy’ari (h.366). Padahal di tempat lain dari buku ini, Baso justru memuji-muji Asy’ari, karena bagaimanapun juga dia adalah tokoh Sunni yang diikuti NU (lihat hh. 85-91).

Namun, apakah epistemologi fitrah itu begitu mengungkung pemikiran orang sehingga ia kaku dan tidak dinamis? Ternyata tidak juga. Soal ini pernah dikemukakan oleh tokoh NU sendiri, yaitu K.H. Achmad Siddiq, Rais ‘Am Syuriah NU yang terpilih pada Mukhtamar Situbondo 1984. Beliau mengatakan:

Masalah lain yang banyak menyangkut sikap sosial *ahlussunnah* ialah urusan budaya atau adat istiadat yang ada (sudah ada atau diadakan) pada suatu kelompok manusia (bangsa, suku dan lain-lain). *Ahlussunnah* berpendirian bahwa agama Islam berwatak fitri, sesuai dengan hati nurani, kemampuan serta kebutuhan manusia yang wajar, yang masih belum dipengaruhi oleh nafsu. Islam datang tidak untuk menghapuskan segala yang sudah ada pada manusia dan menolak segala yang datang dari luar. Hal-hal yang sesuai atau sejalan dengan Islam diteruskan (diambil) dan dikembangkan. Hal-hal yang belum sepenuhnya sejalan dengan Islam, diusahakan penyesuaian supaya sejalan dengan Islam. Hal-hal yang netral (kosong nilai) diisi dengan nilai-nilai Islam, dan hal-hal yang bertentangan atau tidak mungkin disejalkan dengan Islam, dilarang (dihapus).¹²

Kritik lainnya yang ditujukan Baso kepada Cak Nur dan Masdar adalah pandangan keduanya mengenai kesatuan agama dan negara, meskipun keduanya menolak konsep negara Islam atau Islam sebagai ideologi negara. Memang, kata Baso, Cak Nur pernah menggulirkan konsep ‘sekularisasi’, namun yang dimaksud Cak Nur dengan sekularisasi bukanlah pemisahan agama dan negara, melainkan sikap rasional dalam

menyikapi hal-hal yang bersifat duniawi. Sasaran kritik sekularisasi Cak Nur, kata Baso, adalah pandangan yang mengidentikkan partai Islam dengan Islam itu sendiri. Padahal, partai adalah urusan duniawi yang sifatnya instrumental, tidak esensial bagi perjuangan Islam. Tetapi Cak Nur beranggapan bahwa “negara dan agama dalam Islam tidak terpisah, karena setiap Muslim, dalam melakukan setiap kegiatan, termasuk kegiatan bernegara dan bermasyarakat, harus selalu berniat dalam rangka mencapai ridha Allah” (h.280). Pandangan ini kemudian dinilai Baso sebagai landasan sikap Cak Nur yang mendukung aliansi Islam (ICMI) dan militer (Orba), dukungannya atas legislasi hukum Islam oleh negara, serta politik representasi atau proporsional, yaitu karena kaum Muslim mayoritas, maka mereka harus mendapatkan sharing kekuasaan seimbang dengan jumlah mereka.

Masdar juga dikritik Baso karena pandangannya yang mencoba menyatukan Islam dan negara. Bagi Masdar Islam sebagai agama yang fitri bersifat universal, yang dalam tataran personalnya adalah kepasrahan diri kepada Tuhan, sedangkan dalam tataran sosialnya adalah komitmen terhadap nilai-nilai moral bersama, khususnya keadilan. Dalam kaitannya dengan negara, agama yang universal ini tidak perlu mewujudkan menjadi lembaga negara, melainkan tetap berada pada tataran fitri yang ruhaniyah. Singkatnya, agama (baca: keadilan) harus menjadi ruh bagi tubuh yang bernama negara. Inilah kemudian yang menggiring Masdar kepada pandangan yang menyamakan zakat dan pajak, dan mempercayakan kepada negara untuk mengelolanya demi menegakkan keadilan sosial. Bagi Baso, pandangan kesatuan agama dan negara ini dapat menjelaskan mengapa Masdar dulu ikut ICMI.

Lantas, pandangan siapa yang diikuti Baso mengenai hubungan agama dan negara ini? Pilihan Baso adalah pemikiran Gus Dur pra-istana atau sebelum ia mendirikan PKB. Menurut Baso, meskipun Gus Dur tidak pernah menggunakan term “sekularisasi”, tapi dia justru menegaskan makna yang dimaksud term ini ketika ia menyarankan “pemisahan fungsional antara agama dan negara”. Bagi Gus Dur, agama jangan sampai “diletakkan dibawah wewenang negara, melainkan menjadi kesadaran kuat warga negara”. Maka agama diharapkan dapat menjadi etika sosial yang tertanam kuat dalam masyarakat sipil dan independen dari negara. Ini artinya, kaum Muslim “berangkat dari agama” bukan “dengan agama” dalam keterlibatan mereka untuk memecahkan masalah-masalah bangsa. Bagi Baso, penolakan Gus Dur pada ICMI, penerimaannya atas kemungkinan non-Muslim jadi presiden, dan penolakannya atas berbagai upaya “Islamisasi negara” adalah manifestasi dari pandangan ini.

Usaha Baso yang mencoba menarik garis demarkasi antara pemikiran Gus Dur di satu pihak, dan pemikiran Cak Nur dan Masdar di pihak lain pantas mendapat apresiasi kita. Tetapi seperti telah saya katakan, mereka bertiga ini sebenarnya juga memiliki pandangan yang sama dan sangat penting, yaitu penolakan mereka terhadap Islam sebagai ideologi negara atau negara Islam. Selain itu, mungkin saja Gus Dur “lebih sekuler” dibanding Cak Nur dan Masdar, tetapi tetap saja semuanya tidak seratus persen sekuler.¹³ Buktinya adalah bahwa, selain menginginkan agar Islam menjadi etika sosial, dia juga menegaskan bahwa partikel-partikel Islam dapat diundangkan melalui proses konsensus (h.287). Ini artinya Gus Dur tetap memberi ruang bagi kemungkinan legislasi hukum Islam oleh negara. Nampaknya dia menerima UU Perkawinan dan UU Peradilan Agama sebagai wujud konsensus nasional itu.

Selain itu, bukankah Gus Dur juga berupaya menjustifikasi demokrasi, Pancasila dan HAM dengan pemikiran Islam, baik itu dengan teori-teori ilmu fiqh klasik atau pemikiran kontemporer? Ini berarti sama saja dengan yang dilakukan oleh Cak Nur dan Masdar. Justifikasi keagamaan selalu penting bagi para aktifis Gerakan Islam, dan ini berarti bahwa pandangan mereka tidak sepenuhnya sekuler. Selain itu perlu juga dipertanyakan asumsi Baso bahwa intervensi negara terhadap agama akan selalu berakibat buruk. Saya meragukan pandangan ini karena, terlepas dari berbagai kekurangannya, Departemen Agama jelas telah banyak membantu perkembangan Islam, dan dalam batas tertentu juga agama-agama lain, di Indonesia.

Kemudian mengenai penyatuan pajak dan zakat, tentu saja pandangan Masdar ini sangat perlu dipertanyakan. Saya menduga Masdar tergoda oleh praktik negara-negara maju di Barat yang begitu berhasil mengelola pajak sehingga mereka dapat memberi tunjangan sosial kepada anak-anak, orang tua, tuna wisma, hingga para penganggur. Jika hal ini bisa dilakukan di negeri kita, tentu luar biasa. Tetapi konon sistem kesejahteraan sosial melalui pajak itu bisa berjalan diantaranya karena mereka terus mengeksploitasi negara-negara miskin melalui investasi dan upah buruh yang rendah. Tetapi Baso memberikan komentar atas pendapat Masdar ini dengan cara yang agak lain:

Masdar F. Mas’udi seringkali bertanya-tanya sambil membolak-balik halaman-halaman kitab-kitab kuning, apakah ada di kalangan ulama klasik maupun kontemporer, yang punya pandangan serupa atau mirip dengan pandangannya sendiri? Pertanyaan semacam ini sering dilontarkan Masdar F. Mas’udi kepada penulis, terutama bila ada kebutuhan untuk itu, mengingat adanya sejumlah kiai di daerah-daerah yang menanyakan kepadanya apakah pendapatnya tentang zakat semacam itu pernah juga dilontarkan dalam kitab-kitab kuning, atau minimal pernah ditulis oleh seorang ulama yang diakui otoritasnya? (h. 344).

Saya tidak meragukan kebenaran laporan Baso tentang usaha Masdar mencari-cari justifikasi idenya di dalam kitab kuning, juga tentang keberatan para ulama kepadanya. Yang jadi soal di sini adalah, mengapa argumen semacam ini yang dipakai Baso untuk menghantam Masdar? Mengapa Baso seolah-olah tidak mau tahu bahwa buku Masdar yang membahas zakat/pajak itu diberi kata pengantar oleh Gus Dur dengan judul yang nampak jelas memberi dukungan padanya: "Kasus Penafsiran Ulang yang Tuntas"?¹⁴ Saya pikir, sikap Baso ini tidak lain dari usaha peneguhan dirinya di kalangan NU. Saya juga agak terkejut ketika Baso menyebut Masdar yang notabene seniornya itu "tengah mengalami kelelahan" (h.368). Sangat disayangkan, mengapa kritik-kritik Baso yang cukup berbobot terhadap pemikiran Masdar harus dicampur dengan bahasa semacam itu?

Penutup

Di atas saya telah menunjukkan bahwa buku ini lebih tepat dilihat sebagai upaya peneguhan diri penulisnya sebagai seorang peserta kontes wacana pemikiran Islam di lingkungan NU khususnya, dan di Indonesia umumnya. Ironisnya, sementara Baso mengklaim bahwa ia ingin membongkar politik representasi orang-orang luar terhadap NU, dalam kenyataannya justru dia sendiri merepresentasikan lawan-lawannya secara tendensius, sesuatu yang perlu dibongkar oleh teori Foucault dan Said juga.

Pemikiran Ahmad Baso adalah salah satu, dan bukan satu-satunya, kecenderungan pemikiran di kalangan aktifis NU. Jika dikontraskan dengan pemikiran konservatif yang masih bertahan di lingkungan NU, maka pemikiran Ahmad Baso tentu saja tergolong progresif. Bahkan jika kita mengikuti tipologi kaum progresif NU yang telah dibuat Laode Ida, maka pemikiran Baso tergolong progressif radikal, yaitu pemikiran kelompok muda NU di perkotaan yang cenderung anti-kemapanan dan berusaha membangun aliansi strategis lintas komunitas/agama.¹⁵ Cuma nampaknya telah terjadi keretakan di kalangan progressif radikal ini karena adanya aliansi baru sebagian anggotanya dengan kalangan lain di tubuh NU. Ini mengingatkan saya pada *Catatan Harian* Ahmad Wahib, salah seorang tokoh HMI di Yogyakarta yang ikut menggulirkan ide pembaruan Islam di akhir tahun 1960-an. Pada tanggal 21 Maret 1969, Wahib menulis: "Aku yakin bahwa Dawam—Djohan—Wahib akan pecah, dan masing-masing akan menempuh alirannya sendiri-sendiri. Kukira ini lebih baik."¹⁶

Catatan

1. Buku yang dimaksud adalah Greg Barton & Greg Fealy (eds.), *Nahdlatul Ulama, Traditionalist Islam and Modernity in Indonesia* (Clayton: Monash Asia Institute, 1996).
2. M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fiqh dalam Politik* (Jakarta: Gramedia, 1994).
3. Kacung Marijan, *Quo Vadis NU Setelah Kembali ke Khittah 1926* (Jakarta: Erlangga, 1992).
4. Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1982)
5. Gus Dur menulis: "Ketika orang-orang Kristen meninggalkan pola gereja katedral 'serba Gothic' di kota-kota besar dan 'gereja kota kecil' model Eropa, dan mencoba menggali arsitektur asli kita sebagai pola baru bangunan gereja, layakkah kaum muslimin lalu 'berkubah' model Timur Tengah dan India? Ketika ekspresi kerohanian umat Hindu menemukan vitalitasnya pada gending tradisional Bali, dapatkah kaum muslimin 'berkasidah Arab' dan melupakan 'pujian' berbahasa lokal tiap akan melakukan sembahyang" lihat Abdurrahman Wahid, "Salahkah Jika Dipribumikan?" *Tempo* (16 Juli 1983), 19.
6. Lihat Zamakhsyari Dhofier, "K.H.A. Wahid Hasyim Rantai Penghubung Peradaban Pesantren dengan Peradaban Indonesia Modern" *Prisma* No. 8 (1984), 73-81.
7. Lihat Mujiburrahman, *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006), Bab 3.
8. Keterangan pers ini tertanggal 11 Desember 1984 sebagaimana dikutip oleh Arief Mudatsir, "Dari Situbondo Menuju NU Baru: Sebuah Catatan Awal" *Prisma* No. Ekstra (1984), 134-5.
9. Lihat misalnya Nurcholish Madjid, "Islam dan Budaya Lokal: Masalah Akulturasi Timbal Balik" dalam bukunya *Islam, Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992), 543-557.
10. Fazlur Rahman, "Islam: Challenges and Opportunities" dalam Alford T. Welch and Pierre Cachia (eds.), *Islam: Past Influence and Present Challenge* (Albany: State University of New York, 1979), 317-8.
11. *Ibid.*, 319. Rahman memang memiliki kecenderungan kepada "pemurnian", namun tetap apresiatif dan kritis terhadap khazanah intelektual Islam masa lalu. Kecenderungan pada pemurnian dalam pemikiran Rahman nampaknya dipengaruhi oleh keinginannya untuk membuat garis pembeda dengan Hinduisme di India yang dalam praktik agama populer bercampur baur dengan Islam. Lihat Mujiburrahman, "Fazlur Rahman's Critiques of Sufism" dalam Alfonso Carmona (ed.), *El Sufismo y las normas del Islam* (Murcia: Editora Regional de Murcia, 2006), 421-444.
12. K.H. Achmad Siddiq, "Sikap Sosial Ahlussunnah" *Majalah Forum*, diterbitkan oleh Forum Studi Berkala Pesantren Tebuireng, tth, hh.8-9, sebagaimana dikutip oleh Arief Mudatsir, "Dari Situbondo", 136.
13. Lihat Mujiburrahman, "Islam and Politics in Indonesia: The Political Thought of Abdurrahman Wahid" *Islam and Christian-Muslim Relations* Vol.10 No.3 (1999), 339-352.
14. Abdurrahman Wahid, "Kasus Penafsiran Ulang yang Tuntas" dalam Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan, Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), ix-xxi.
15. Tipe kedua adalah kalangan progresif 'transformis', yaitu komunitas NU di pesantren dan mereka yang terdidik di luar pasca-pesantren yang cenderung persuasif dalam menganjurkan perubahan dan secara nyata mengembangkan kegiatan-kegiatan yang berdampak langsung pada komunitas NU dan sekitarnya. Yang terakhir adalah kelompok progresif 'moderat', yaitu komunitas NU pesantren, aktifis mahasiswa dan kalangan terpelajar di perkotaan yang mengembangkan sikap kooperatif dengan semua elemen di dalam dan diluar NU dan sikap mereka cenderung tidak konsisten. Lihat Laode Ida, *NU Muda: Kaum Progresif dan Sekularisme Baru* (Jakarta: Erlangga, 2004), 32-46.
16. Djohan Effendi dan Ismed Natsir (eds.), *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib* (Jakarta: LP3ES, 1981), 321.

Dr. Mujiburrahman Dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin Meraih gelar doktor dari Univeriteit Utrecht, Belanda